

University of Groningen

Hoe lezen we de verhalen in de Bijbel?

Labuschagne, C.J.

Published in:
EPRINTS-BOOK-TITLE

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2000

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Labuschagne, C. J. (2000). Hoe lezen we de verhalen in de Bijbel? In *EPRINTS-BOOK-TITLE*

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

3. Hoe lezen we de verhalen in de Bijbel?

[Voorwaarden voor een goed verstaan](#)

[Het ene verhaal is het andere niet](#)

[Het historische leerverhaal](#)

[Het niet historische leerverhaal](#)

[Verschijselverklarende verhalen](#)

[Voorbeeldverhalen: Job, Daniël, Tamar, Bileam, Jona](#)

[Legitimatieverhalen: Mozes, Elia, Jezus](#)

[Het motief van het wonderbaarlijk ingrijpen van God in de natuur](#)

[Het motief van de wonderbare spijziging](#)

[Het motief van de wonderbaarlijke geboorte](#)

[Het motief van de bedreigde stammoeder](#)

[De bedreigde stamvader: het 'offer' van Isaak](#)

[Korte uitweiding: de dood van Jezus een zoenoffer?](#)

[Het motief van de opwekking van doden](#)

Voorwaarden voor een goed verstaan

Het antwoord op de vraag hoe we de verhalen in de Bijbel het beste kunnen lezen, zou kort en simpel kunnen zijn: we moeten ze zo lezen dat ze tot hun recht komen, naar de bedoeling van de schrijvers. Ze moeten vooral niet misverstaan worden, want dan zou de essentie van hun boodschap verloren gaan. Maar wat houdt dit concreet in en wat vraagt het van ons? Ik zou aan lezers van Bijbelverhalen drie voorwaarden voor een goed verstaan willen stellen.

De eerste is dat we moeten beseffen dat die verhalen afkomstig zijn uit een heel andere tijd dan de onze en uit een heel andere cultuur. De Bijbel is nu eenmaal geen West-Europees, maar een Oud-oosters boek. Hij is in de grond van de zaak niet voor ons, maar voor de mensen van die tijd geschreven. Over hun schouder mogen wij echter wel meelesen. Er ligt een tijdruimte van meer dan twintig eeuwen tussen de Bijbelse auteurs en de lezers van vandaag. Zij leefden vóór de opkomst van het natuurwetenschappelijk en historisch denken dat eigen is aan onze tijd. Hun wereldbeeld is het onze niet. De manier waarop zij tegen de werkelijkheid en de samenhang der dingen aankeken, verschilt hemelsbreed van onze inzichten over wat wel en wat niet tot de werkelijkheid behoort.

Anders dan wij, dachten ze zeker niet kritisch-wetenschappelijk en gingen ook niet in die zin om met het verleden. Daardoor hadden ze een geheel eigen opvatting van geschiedenis. In hun omgang met het verleden maakten ze geen streng onderscheid tussen feitelijkheid en fictie, tussen wel en niet waar

gebeurd. Wanneer de geschiedschrijvers van toen lering wilden trekken uit de geschiedenis, baseerden zij zich niet op rationele, maar op emotionele overwegingen. Ze vroegen zich niet af of een overlevering waar was, maar of mensen erdoor werden geraakt. Hun appèl aan de hoorders of lezers was niet zozeer tot hun verstand gericht als wel tot hun hart.

De *tweede voorwaarde* is dat we open moeten staan voor de kennis over de Bijbel en voor de inzichten in de cultuur van die tijd, die we in het kader van het wetenschappelijk Bijbelonderzoek hebben verworven. Het betreft in dit verband met name de manier waarop de Bijbelse auteurs gebruik hebben gemaakt van het verhaal als drager van een boodschap. Een verhaal heeft niet alleen het vermogen om iets aanschouwelijk te maken, maar kan ook een heenwijzende functie hebben. Symboliek speelde daarbij een belangrijke rol. Een verhaal moet niet letterlijk, maar figuurlijk opgevat te worden.

We hoeven maar te denken aan de manier waarop de profeet Natan koning David van Godswege ging terechtwijzen, nadat deze Uria had laten omkomen en diens vrouw Batseba had ingepalmd. Natan vertelde hem een verhaal, waarmee hij precies bereikte wat hij beoogde, namelijk David te confronteren met zijn misdaad en hem ertoe te brengen zelf de straf uit te spreken (2 Samuël 12). Voor de Bijbelse auteurs was het verhaal het verkondigingsmiddel bij uitstek. Volgens de evangelisten maakte ook Jezus heel veel gebruik van leerverhalen: parabels en gelijkenissen. Het hoeft ons niet te verbazen als we moeten constateren dat de verhalende literatuur meer dan de helft van de Bijbelse geschriften beslaat. Onder de diverse literaire categorieën in de Bijbel, zoals de priesterlijke onderwijzing, de profetische prediking, de wijsheid, de liederen en gebeden, neemt het verhaal de meest prominente plaats in. Als geen andere literaire genre is echter juist het verhaal onderhevig aan misverstanden en misvattingen. De Bijbelwetenschap kan ons helpen deze te vermijden.

De *derde voorwaarde* die ik zou willen stellen, is dat we de Bijbelverhalen met verstand moeten lezen, dat wil zeggen niet naïef maar kritisch en nuchter. Ons gezond verstand stelt ons immers in staat het zicht op de werkelijkheid te behouden en te onderscheiden tussen wat kan en wat niet kan. We kunnen meestal goed aanvoelen wat het verschil is tussen feitelijkheid en datgene wat onder de categorie 'bij wijze van spreken' valt, tussen een historisch verslag van een gebeurtenis en een geloofsinterpretatie ervan. Dit kritisch lezen is in hoge mate relevant wanneer we met de wonderverhalen in de Bijbel worden geconfronteerd. De cruciale vraag is daarbij niet 'Hoe kan dat?' of 'Is dat werkelijk zo gebeurd?', maar 'Wat is de bedoeling van de auteur?', 'Wat wil hij overbrengen?', 'Wat wil hij bereiken?'. Als we hier de verkeerde vragen zouden stellen, dan zou de bedoeling van het verhaal gegarandeerd aan ons voorbijgaan.

Het ene verhaal is het andere niet

In feite zijn alle verhalen in de Bijbel *leerverhalen*. Het zijn geen losstaande vertellingen die alleen maar willen vermaken of stichten. Binnen de literaire context waarin ze overgeleverd zijn, hebben ze een specifieke bedoeling, een didactische functie. Ze willen leren, licht werpen op een zaak, een situatie toelichten, een verschijnsel verklaren, zicht geven op gebeurtenissen en hun samenhang; ze willen een persoon typeren, legitimeren en aanbevelen, mensen oproepen tot lering en navolging.

Het wetenschappelijk onderzoek naar de Bijbelse verhalende literatuur heeft aan het licht gebracht dat er in hoofdzaak twee soorten leerverhalen zijn: a) het *historische leerverhaal* of geschiedverhaal, en b) het *niet-historische leerverhaal*. Het ene verhaal is het andere niet. Daarom is het voor het verstaan van verhalen van fundamenteel belang dat we ze niet over één kam scheren - en dit houdt haast altijd in dat ze letterlijk worden opgevat en als geschiedenis worden beschouwd - maar dat we ons telkens rekenschap geven van de aard van het betreffende verhaal. Het is niet altijd eenvoudig een waterdicht onderscheid te maken tussen 'historisch' en 'niet-historisch'. Doordat de Bijbelse auteurs zelf niet scherp onderscheid maakten tussen feitelijkheid en fictie, vinden we in hun verhalen historische en niet-historische elementen soms op een onontwarbare wijze met elkaar vervlochten. Toch moeten we er steeds naar streven zo goed mogelijk vast te stellen met welk soort verhaal we te maken hebben en in welke mate er historie in zit. Dat is van cruciaal belang voor de interpretatie.

Het grote verschil tussen de twee soorten verhalen ligt niet in hun vorm, maar in de bedoeling van de verteller: wil hij rapporteren wat er is gebeurd, of heeft hij een ander oogmerk met zijn verhaal?

Helaas kan het antwoord op deze vraag niet zomaar afgelezen worden uit de vorm van het verhaal, waaruit zou kunnen blijken of het om fictie of om geschiedenis gaat. De puur fictieve leerverhalen in de Bijbel beginnen haast nooit, zoals de meeste sprookjes in onze cultuur, met de woorden "*Er was eens...*". Er zijn wel enkele uitzonderingen op deze regel. Zo begint het verhaal van Natan met "*Er waren in een stad twee mannen...*" (2 Samuël 12:1). De fabel van Jotam opent met "*Eens begaven de bomen zich op weg om een koning te kiezen...*" (Richteren 9:8) en het gedramatiseerde theologische leerverhaal van Job vangt aan met "*Er was in het land Uz een man wiens naam Job was...*". Zo zijn ook de parabelen in het Nieuwe Testament meestal te herkennen aan hun vorm.

Het op een concrete gebeurtenis berustende *historische leerverhaal* en het fictieve *niet-historische leerverhaal* lijken vaak als twee druppels water op elkaar. Ze hebben beide de vorm van een geschiedverhaal, maar niet ieder verhaal dat de vorm van geschiedenis heeft, is ook bedoeld een relaas te zijn van een historische gebeurtenis. Wat ze van elkaar onderscheidt, ligt zuiver in de intentie van de verteller. De kunst is nu om daar achter te komen.

De twee hoofdsoorten leerverhalen kunnen het beste getypeerd worden met twee Engelse termen: het *historische leerverhaal* als '*storylike history*', 'verhaalachtige geschiedenis' - het gaat immers om *history* verteld in de vorm van een *story*; het *niet-historische leerverhaal*, daarentegen, kan getypeerd

worden als '*historylike story*', 'geschiedenisachtig verhaal' - want het betreft een *story* die de vorm heeft van *history*. In het geval van het *historische leerverhaal* is er een onmiskenbare interesse in geschiedenis: het gaat om een 'geschiedverhaal'. Er kunnen historische gebeurtenissen aan ten grondslag liggen, of flarden van geschiedenis kunnen erin worden meegedeeld. In het geval van het *niet-historische leerverhaal* is er alleen een didactische interesse, waarbij de hele kwestie van 'wel of niet gebeurd' niet aan de orde is en dus volstrekt irrelevant is. Laten we de twee soorten verhalen nader in ogenschouw nemen.

Het historische leerverhaal

Zoals gezegd, is er in dit geval bij de auteur een uitgesproken historische interesse aanwezig. De vraag 'Wat is er gebeurd?' is hier op zijn plaats en daardoor alleszins zinnig. Het gaat immers om gebeurtenissen die de Bijbelse auteur uit de traditie kende en die hij in een samenhangend relaas wilde presenteren. Deze handeling kan als 'geschiedschrijving' aangeduid worden, met dien verstande dat we ons degelijk bewust zijn van het feit dat het niet om geschiedschrijving gaat zoals wij die in onze tijd kennen en beoefenen. Het vaak gebruikte woord 'Bijbelgeschiedenis' is daarom een hoogst ongelukkige en misleidende term. Hetzelfde geldt voor de veel gehoorde uitspraak dat de Bijbel een 'geschiedenisboek' is. Wat in de historische leerverhalen aan de orde is, is niet geschiedenis in de zin van 'het gebeurde' of het relaas ervan. Evenmin gaat het om historie, dat wil zeggen "het geheel der kennis en het geregeld verhaal van wat in vroeger tijd is gebeurd met betrekking tot het leven en verleden van de mensheid, van een volk of van een persoon of zaak" (Van Dale).

Het is daarom volstrekt onjuist te denken dat het boek Genesis een betrouwbaar relaas bevat van de geschiedenis van de mensheid en van het volk Israël vanaf de schepping tot aan de aankomst en het verblijf van de Israëlieten in Egypte. Het ging de Bijbelse geschiedschrijvers niet om een reconstructie van het verleden waarbij ze de overleveringen kritisch evalueerden met betrekking tot hun historische betrouwbaarheid. Men ging in die tijd heel anders om met het verleden dan wij dat doen. Wat hun voor ogen stond was om het conglomeraat van overleveringen zodanig te ordenen dat er een samenhangend geschiedverhaal ontstond. Daardoor konden ze er zin aan geven en lering uit trekken.

Het meest uitgebreide voorbeeld van een historisch leerverhaal uit het Oude Testament is het indrukwekkende geschiedverhaal van het volk Israël tegen de achtergrond van de wereldgeschiedenis: het 'deuteronomistische geschiedwerk' (Genesis 1 tot 2 Koningen 25). Het is een grootse poging Israëls verhaal in kaart te brengen vanaf de schepping tot de ondergang van Juda en de wegvoering van het volk in ballingschap. De auteur beoogde een schets te geven van de wordingsgeschiedenis van de wereld, de mensheid, de volkeren en van het volk Israël in het bijzonder. De ingrediënten voor zijn geschiedverhaal waren primair kernen van historische herinneringen uit de traditie, maar ook allerlei niet-historische elementen: flarden van mythen, legenden, sages, anekdotes, volksverhalen en heldenverhalen. Dat houdt in dat het historische leerverhaal doorspekt is met allerlei niet-historische

elementen. Dit gegeven illustreert niet alleen de gecompliceerdheid en gemêleerdheid van het materiaal, maar laat tegelijkertijd zien hoe moeilijk het is om uit te maken wat wel en wat niet historisch is. In het algemeen kunnen we stellen dat de grote lijn een historische basis heeft: het ontstaan van de wereld is een feit; er heeft zoiets als een zondvloed plaatsgevonden - getuige het grote aantal verhalen bij meerdere volken over een dergelijke ramp; de mensheid heeft een wordingsgeschiedenis en er is een veelheid aan volken ontstaan. De Israëlitische stammen hadden een voorgeschiedenis, en het volk Israël had een ontstaansgeschiedenis, waarbij stamverwante groeperingen gaandeweg erin geslaagd waren zich in Palestina te vestigen, enigermate te verenigen en tot staatvorming te komen; en het is een feit dat eerst de Assyriërs en later de Babyloniërs een eind hebben gemaakt aan hun onafhankelijke bestaan. De nadere invulling van de gegevens voor deze grote lijn verliep volgens een glijdende schaal: van schaarse historische informatie over de voorgeschiedenis tot hoe langer hoe meer concrete mondelinge en schriftelijke overleveringen over de tijd van de koningen van Israël en Juda. Over de oudvaders, de stamvaders en stammoeders, en andere sleutelfiguren uit de tijd vóór de vestiging in Kanaän had men zeer weinig echt historische gegevens. Wel had men uit de traditie allerlei overleveringen, zoals geslachtsregisters, stamoverleveringen, volksverhalen en heldenverhalen. Op basis daarvan werden de hoofdpersonen in de prehistorie (Genesis 1-11) en in de voorgeschiedenis van het volk Israël (vanaf Genesis 12) als *literaire* figuren neergezet in één doorlopend verhaal. De namen van deze figuren, die niet als personen, maar als *personages* beschouwd moeten worden, zijn bijna allen *kunstenamen* die op basis van hun symbolische betekenis een rol spelen in het verhaal. In de prehistorie betreft het de namen Adam en Eva, Kaïn en Abel, Set en zijn nageslacht, Noach en zijn nakomelingen. De namen die in de genealogieën voorkomen, zouden echter wel op historische overleveringen kunnen berusten. Ook zouden er namen van personen in de tradities over de voorgeschiedenis van Israël bewaard gebleven kunnen zijn, maar zeker is het niet. De namen van de stamvaders en stammoeders Abram/Abraham en Sara/Sarai, Isaak en Rebekka, Jakob/Israël, Lea, Rachel en de twaalf zonen van Jakob, maken de indruk gefingeerd te zijn: niet de namen van historische personen, maar van personages in het verhaal. Dit geldt ook voor de naam Mozes, waar een niet nader bekende, belangrijke godsdienstige leider uit de tijd van het ontstaan van het Israëlitische Jahwègeloof achter schuilgaat.

Doordat het de geschiedschrijvers aan echte historische gegevens ontbrak, moesten ze zowel de prehistorie van de mensheid als de voorgeschiedenis van Israël in feite vanuit hun verbeelding voortbrengen. En dat heeft men, gezien het alleszins overtuigende resultaat, met veel intuïtie en fantasie gedaan. De waarde van de geschiedverhalen uit de prehistorie en de voorgeschiedenis is daarom niet gelegen in hun historische getuigenis, maar in hun geloofsgetuigenis. Streng gesproken vallen deze verhalen in de categorie 'niet-historisch leer verhaal'. Maar dit neemt niet weg dat het de bedoeling van de auteur was om er voor zijn lezers een geschiedverhaal van te maken.

Voor de daaropvolgende fase in de geschiedenis, vanaf de periode die bekendstaat als de tijd van de richteren, en met name vanaf de totstandkoming van verschillende Israëlitische rijkjes in Kanaän, hadden de geschiedschrijvers meer historisch materiaal tot hun beschikking, zoals 'annalen' uit koninklijke archieven en uit die van tempels. Het eindresultaat is een historisch leerverhaal geworden, waaruit moest blijken hoe het volk Israël ontstaan is en hoe de Israëlitische stammen een land hadden verworven en hoe het gekomen is dat ze dat land weer kwijtgeraakt zijn.

Dit hele verhaal is vanuit een geloofsperspectief geschreven. De bedoeling was niet om de lezers informatie te verschaffen, maar wegwijzing. Het is tevens een *theologisch leerverhaal* geworden, waarbij de geschiedenis als door God begeleid wordt geïnterpreteerd. God figureert in het verhaal haast doorlopend als de sturende macht in het gebeuren, als de dynamiek op de achtergrond, die met de sleutelfiguren communiceert en de geschiedenis leidt. Hij is betrokken bij wat zich afspeelt in de geschiedenis en geeft er zin, richting en een doel aan. In de presentatie van de stof speelt de notie van het spreken Gods een cruciale rol - zie hiervoor hoofdstuk 6. In de verhalen waarin God met bepaalde figuren communiceert, gaat het niet om een historisch verslag van wat in dit opzicht precies gebeurd is, maar om een theologische interpretatie achteraf van gebeurtenissen vanuit het geloof in de leiding Gods. Niet alle verhalen worden expliciet vanuit een theologisch perspectief verteld. Er zijn ook zuiver 'neutrale' verhalen, waar God helemaal niet in figureert. Ook is er een niet onaanzienlijk aantal verhalen waarvan er twee versies overgeleverd zijn, een 'neutrale' en een theologische, waaruit duidelijk blijkt dat in de laatstgenoemde versie de rol van God in het verhaal ingeschreven werd. Het aandeel van God in het gebeuren is immers niet iets dat uit de geschiedenis kan worden afgelezen. Het wordt in de geschiedenis ingelezen, vanuit een geloofsperspectief, zoals ik elders heb uiteengezet.¹

Alvorens nader in te gaan op het niet-historische leerverhaal wil ik in het kort iets zeggen over het nieuwtestamentische historische leerverhaal: het geschiedverhaal van Jezus in de synoptische evangeliën. De beste presentatie van dit leerverhaal is voor mij persoonlijk die van het evangelie van Lucas, dat een vervolg heeft in het boek Handelingen. Daar maakt de auteur duidelijk wat hij met zijn 'eerste boek', zijn evangelie, beoogde (Handelingen 1:1-2): *In mijn eerste boek, Theofilus, heb ik de daden en het onderricht van Jezus beschreven vanaf het begin tot aan de dag waarop hij in de hemel werd opgenomen, nadat hij de apostelen die hij door de heilige Geest had uitgekozen, had gezegd wat hun opdracht was.*

Het gaat om een 'historisch' leerverhaal. Wat ik eerder met betrekking tot het oudtestamentische geschiedverhaal heb gezegd, geldt ook hier. Het historische leerverhaal over Jezus is doorspekt met allerlei niet-historische elementen die het geschiedverhaal ondersteunen en versterken. De bedoeling van het geschiedverhaal is om duidelijk te maken dat Jezus de door God geroepen Messias is, die als 'Zoon van God' gestalte gaf aan het Koninkrijk van God. De evangelist deed dat op basis van wat hem

¹ Zie het hoofdstuk 'Het handelen van God in de wereld', in *Zin en onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare godsvoorstellingen*.

uit de traditie bekend was en met behulp van allerlei theologische leerverhalen, waaronder een aantal wonderverhalen ter legitimering van Jezus als de 'Zoon van God'.

Trouwens, we zouden het geschiedverhaal van Jezus in alle drie synoptische evangeliën heel goed kunnen karakteriseren als een *legitimatieverhaal* - een categorie leerverhaal waar ik later op terugkom. De stof over Jezus werd door de synoptische evangelisten bewerkt en gepresenteerd als één doorlopend geschiedverhaal, vanaf het begin tot het einde van zijn leven. De voorgeschiedenis van Jezus, diens verwekking, geboorte en jeugd, werd door Matteüs en Lucas, ieder naar eigen inzicht, ingevuld en met fantasie gecreëerd. Marcus waagde zich daar niet aan en liet fantasieën daarover achterwege. De evangelist Johannes schetste een heel eigen beeld van Jezus, waarbij Jezus, anders dan bij de synoptische evangeliën, eerder een literaire personage dan een historische persoon is.

Laten we terugkeren naar de oudtestamentische leerverhalen.

Het niet-historische leerverhaal

Ik acht het van fundamenteel belang voor de Bijbellezer om kennis te verwerven over de aard van het niet-historische leerverhaal en om inzicht te krijgen in de manier waarop zulke verhalen functioneren. Door het fictieve leerverhaal helder in het vizier te krijgen, kunnen we een niet-historisch van een historisch leerverhaal onderscheiden. Zoals ik reeds heb aangegeven, zijn naast de desinteresse in het historische de didactische oogmerken kenmerkend voor het niet-historische leerverhaal. De vraag 'gebeurd of niet gebeurd?' is hier absoluut niet aan de orde. Het gaat om een vertelling waarmee een auteur licht wil werpen op een zaak, antwoord wil geven op vragen als 'Hoe komt het dat...?', 'Waar komt... vandaan?', 'Wie is X eigenlijk?', 'Wat moeten we denken van...?'. De verteller wil leren, iets verklaren, een visie verkondigen, iemand typeren, aanbevelen of legitimeren. Zo'n vertelling kan de vorm hebben van een puur fictief verhaal, zoals de parabel van Natan, de fabel van Jotam en de gelijkenissen van Jezus. Maar meestal heeft de vertelling als uitgangspunt een concreet historisch gebeuren of een figuur uit de traditie. Het betreft een niet-historische vertelling rond een historische situatie, een specifieke gebeurtenis of persoon uit het verleden.

Verschijselverklarende verhalen

Een aantal leerverhalen laat zich gemakkelijk herkennen als verschijnselverklarende verhalen. Soms is het verhaal in zijn geheel gewijd aan de verklaring van een bepaald verschijnsel; in andere gevallen heeft de beantwoording van de vraag 'Hoe komt het dat...?' een terloops karakter. Zo wordt in het kader van het Tuinverhaal in Genesis 2-3, waarin de aard, gesteldheid en levenssituatie van de mens wordt behandeld, in het voorbijgaan een verklaring gegeven voor het feit dat de slang op zijn buik kruipt en 'stof eet' (Genesis 3:14). En in het verhaal over het ontstaan van de vele talen in de wereld wordt aan het eind terloops een etymologische verklaring geboden voor de naam van Babel (11:9).

In de verhalende literatuur van het Oude Testament, maar vooral in het boek Genesis, komt veel van dit soort etiologische verhalen voor, waarin een verklaring wordt gegeven voor de herkomst van de naam van een persoon, een plaats, of van bepaalde gewoonten en gebruiken. Omdat het ons te ver zou voeren nader in te gaan op dit buitengewoon interessante type verhaal, volsta ik met een summiere behandeling van de vier meest bekende verschijnselverklarende verhalen in Genesis 1-11.

Het *Scheppingsverhaal* in Genesis 1 geeft in feite een theologisch antwoord op de vraag naar de herkomst van de wereld. Het was daarbij niet de bedoeling van de auteur om informatie te verschaffen over *hoe* de schepping tot stand is gekomen, als ware hij er een ooggetuige van, maar om te zeggen *wie* alles geschapen heeft: de God van Israël. Daarmee bood hij zijn lezers een alternatief voor de in zijn dagen - tijdens de Babylonische ballingschap - populaire opvatting dat Marduk, de hoofdgod van de Babyloniërs, verantwoordelijk was voor de totstandkoming van de schepping. Wie het scheppingsverhaal wil lezen als een historisch verslag, dat als tegenvoeter en concurrent van de idee van een evoluerende schepping moet dienen, gaat volstrekt voorbij aan de diepste intentie van de auteur van dit verhaal. Bovendien brengt dit de Bijbelse getuigenis over de Schepper in diskrediet.²

Het *Tuinverhaal* in Genesis 2-3 is een groots verschijnselverklarend verhaal. Het gaat daarin beslist niet om een verslag van historische gebeurtenissen in de oertijd; evenmin wil het een historisch relaas geven van de zogeheten zondeval als een tragisch voorval aan het begin van de geschiedenis van de mensheid. Het is een leerverhaal over de *condition humaine*, waarin een antwoord wordt gegeven op de vele vragen rond de situatie van bloed, zweet, tranen en zwoegen, de harde werkelijkheid waarin wij mensen ons in de wereld bevinden. Het Tuinverhaal is ons aller verhaal. Ons wordt daarin een spiegel voorgehouden waarin we tevens diepgaand worden geconfronteerd met de manier waarop kwaad ontstaat in de wereld: doordat wij mensen volstrekt autonoom willen zijn en ons niet willen laten leiden door Gods geboden en daardoor het slachtoffer worden van begeerte en hebzucht.³

Een ander typisch verschijnselverklarend leerverhaal is de reeds genoemde vertelling over de *Taalverwarring* bij de bouw van de toren van Babel in Genesis 11, waarmee een verklaring wordt geboden voor de diversiteit van volken en talen in de wereld en voor het wederzijds onbegrip onder de volken. Evenals in het Tuinverhaal gaat het ook hier niet om een tragisch voorval in de oertijd, waar alle mensen slachtoffer van geworden zijn, maar om de verklaring van een typisch menselijk verschijnsel. Niemand zou willen beweren dat we hier te maken hebben met de historische verklaring voor het ontstaan van talen en volken.

In het *Zondvloedverhaal* wordt gebruik gemaakt van een bestaande overlevering over een vloedramp - ook bekend uit een Babylonische versie ervan, waarin ene Utnapisjtim de zondvloedheld is. De Bijbelse auteur gebruikt dit verhaal om een theologische verklaring voor de ramp te geven, door de zondvloed in verband te brengen met het oordeel Gods over het kwaad in de wereld. Zijn zond-

² Zie hiervoor het hoofdstuk 'Gods schepping en zijn schepselen' in *Zin en onzin over God*.

³ Vergelijk het hoofdstuk 'God en het probleem van het kwaad en de dood' in *Zin en onzin over God*.

vloedheld is Noach, die als enige rechtvaardige in die boze wereld, met de zijnen gered wordt, een man die in de traditie bekend stond als een standvastige rechtvaardige - vergelijk Ezechiël 14:14, waar Noach samen met Job en Daniël vermeld wordt. Het verhaal van Noach brengt ons bij de volgende belangrijke categorie leerverhaal, het *voorbeeldverhaal*.

Voorbeeldverhalen: Job, Daniël, Tamar, Bileam, Jona

In dit type verhaal is de hoofdpersoon een navolgenswaardig voorbeeld, die als model van handelen de hoorders of lezers wordt voorgehouden. Uiteraard kunnen de karakters in andere soorten verhalen ook functioneren als identificatiefiguur en rolmodel, zoals Abraham, Jozef, Mozes en David. Maar voor dit specifieke genre koos men als literaire figuur veelal een persoon uit de traditie over wie niet zo veel bekend was, bijvoorbeeld Noach, Job, Daniël, Tamar de schoondochter van Juda, Bileam en Jona.

Het verhaal van Job

Naast het Noachverhaal is het theologische leerverhaal van Job het meest imposante voorbeeld van het genre voorbeeldverhaal. Job wordt neergezet als een uiterst standvastige man, die ondanks beproevingen en aanvechtingen en de druk van zijn gesprekspartners vasthoudt aan zijn overtuiging en zijn geloof in God. Voor het verstaan van de intentie van de auteur is het van belang dat we ons bewust moeten zijn van het feit dat we niet te maken hebben met de geschiedenis van Job, maar met een *theologisch* leerverhaal. De auteur wilde aan de hand van het probleem van het lijden van de rechtvaardige het gangbare Godsbeeld van zijn tijd corrigeren. Tegelijkertijd dient zijn held als een voorbeeld. Het was geenszins zijn bedoeling om een historisch relaas te presenteren van de tragische lotgevallen van ene meneer Job die door God werd uitgeleverd aan de kwaadwillende Aanklager die hem teisterde met rampen en een vreselijke kwaal. Het is een niet-historisch leerverhaal.

In zo'n verhaal heeft een auteur de vrijheid om zijn karakters te kiezen en neer te zetten zoals hij dat wil. Hij is verantwoordelijk voor wat hij zijn hoofdspelers laat doen en zeggen. Dit geldt ook voor de rol die hij God in zijn verhaal laat spelen. Het zou daarom volstrekt onjuist zijn om God zijn rol in het verhaal kwalijk te nemen en te zeggen: "In een God, die een weddenschap met de duivel afsluit ten koste van een mens, kan ik niet geloven!". Dit hoorde ik namelijk iemand eens voor de televisiecamera zeggen ter rechtvaardiging van het feit dat hij atheïst was. Het godsbeeld dat in een verhaal wordt gehanteerd, zegt niets over God zelf! Hetzelfde geldt voor de rol van God in het verhaal van het offer van Isaak, waar ik later op terugkom. Het literaire imago van God is iets heel anders dan zijn identiteit. Elders heb ik gewezen op het cruciaal onderscheid dat we moeten maken tussen de *identiteit* van God (zoals Hij werkelijk is - een mysterie dat we nooit adequaat kunnen omschrijven) en zijn *imago* (het subjectieve voorstelling die mensen van hem hebben). Er is theologisch geen grotere misvatting denkbaar dan de twee te laten samenvallen.⁴

⁴ Zie 'Het godsbesef en het spreken over God' in *Zin en onzin over God*.

In dit geval wrekt zich de gangbare misvatting betreffende de Bijbelse leerverhalen, namelijk dat ze letterlijk worden opgevat en als geschiedenis worden geïnterpreteerd, wat theologisch inhoudt dat men daaruit afleidt dat God werkelijk is zoals de verteller van het verhaal Hem presenteert. Van zo'n *imago* van God moeten we zeggen: God *is* niet zo, maar zo zouden mensen zich Hem kunnen voorstellen. Je kunt God niet beoordelen aan de hand van het imago dat een auteur hem in een verhaal toedicht. Evenmin kun je hem op basis daarvan afwijzen. Wat je wel kunt afwijzen is een bepaald godsbeeld, maar dat geeft je niet het recht God zelf te verwerpen.

Hier moest ik aan denken bij het lezen van het boek van Maarten 't Hart, *Wie God verlaat heeft niets te vrezen*, waarin hij zich voor de zoveelste keer afzet tegen zijn orthodox gereformeerde opvoeding. Aan het eind van het boek roept hij triomfantelijk uit "God bestaat niet!" Hij schijnt nog steeds niet te beseffen dat er een fundamenteel verschil is tussen een *beeld* van God en God zelf, tussen zijn imago en zijn identiteit. Waar 't Hart zich zijn hele leven tegen heeft gekeerd was in feite een aantal verwerpelijke *imago's* van God. De *identiteit* van God was echter nooit in het geding! Daarom is zijn uitroep niets meer dan een loze kreet. Wie weet, misschien komt er een dag dat hij zoals Job, die zich tegen de gangbare godsbeelden van zijn tijd heeft verzet, de hand op de mond zal leggen en zeggen: *Eerder had ik slechts over u gehoord, maar nu heb ik u met eigen ogen aanschouwd.* (Job 42:5). Maar dan zal hij wel eerst zijn licht moeten opsteken bij de verworvenheden en inzichten van het moderne Bijbelonderzoek, waar hij blijkens dit pretentieuze boekje en zijn andere geschriften nog helemaal niets van heeft begrepen, laat staan dat hij iets heeft geleerd.

Het verhaal van Daniël

De derde persoon die naast Noach en Job uit de traditie bekend was als een standvastige rechtvaardige, is Daniël, de hoofdpersoon in het gelijknamige boek. Deze figuur, die ons ook bekend is uit de Ugaritische literatuur, functioneert in het boek Daniël als literaire personage. Hij wordt gepresenteerd als een lichtend voorbeeld ter navolging in een situatie van geloofsvervolging. Dit geschrift heeft als schouwplaats weliswaar het Babylonische hof in de zesde eeuw v. C., maar in werkelijkheid is het geschreven tijdens de bloedige onderdrukking van de joden door hun overheersers in Palestina in het midden van de tweede eeuw vóór onze jaartelling. Ondanks vele beproevingen die hij moet ondergaan, blijft de held Daniël trouw aan zijn geloof in God, waardoor hij wonderbaarlijk overleeft. De centrale boodschap van het boek is, zoals in alle andere apocalyptische geschriften: houd moed, volhard, want eens komt er een eind aan de macht van het kwaad.

Het verhaal van Tamar

De meeste lezers van Genesis 38 vinden wat daar verteld wordt schunnig en gênant. Dat vond ik aanvankelijk zelf ook, totdat ik van feministische theologen heb geleerd om Bijbelverhalen ook vanuit vrouwelijk perspectief te lezen. Bovendien heeft een beter inzicht in de literaire genres van verhalen en in het maatschappelijk verschijnsel van het zwagerhuwelijk in Bijbelse tijden mij geholpen het verhaal van Tamar op zijn juiste waarde te schatten. Zo kon ik voor mezelf de volstrekt onjuiste

gangbare opvatting over Tamar rechtzetten. Zij wordt namelijk doorgaans voor een 'hoer' gehouden, maar als we het verhaal in zijn sociologische context lezen en ons verplaatsen in de functie van het zwagerhuwelijk in de Bijbelse tijd, krijgen we een heel ander beeld van haar. In tegenstelling tot de mannen in het verhaal, die allen een kwalijke rol spelen, wordt zij neergezet als het toonbeeld van rechtvaardigheid, solidariteit en trouw. Een vrouw die op een bijzondere wijze ervoor zorgt dat de naam van haar overleden man niet uitsterft. Diens broer, Onan, die krachtens het zwagerhuwelijk de plicht heeft nageslacht te verwekken bij de weduwe, laat het afweten. Hij misleidt en misbruikt haar en schendt daarbij niet alleen de eer en integriteit van zijn schoonzuster, maar ook het recht van zijn overleden broer op nageslacht. Na de dood van Onan verzaakt de andere broer, Sela, eveneens zijn plicht en wel door toedoen van vader Juda die het zwagerhuwelijk in feite buiten spel zet.

Met grote vindingrijkheid treft Tamar op haar eigen tijd en wijze maatregelen om Juda ertoe te brengen een kind voor haar overleden man te verwekken. Hij was immers de enig overgebleven kandidaat in de familie die voor nageslacht kon zorgen. In tegenstelling tot het onrechtvaardig en onfatsoenlijk optreden van Juda, die samen met zijn vriend zijn bezoek aan de 'prostituee' onder de pet wilde houden, wordt de rol van Tamar gekenmerkt door integriteit en rechtvaardigheid. Het verhaal eindigt met de ontmaskering van Juda. Zijn verklaring bevat de clou van het verhaal: *Zij heeft rechtvaardig gehandeld, ik niet.* (vers 26). Zo wordt Tamar in het verhaal voorgehouden als het toonbeeld van standvastigheid, rechtvaardigheid en trouw, ter bemoediging van vrouwen die in een onrechtvaardige mannenwereld opkomen voor de voortgang van het leven. In een wijder perspectief gezien, geldt de veelal verguisde en verachte Tamar als iemand die de messiaanse weg van gerechtigheid, liefde en trouw heeft uitgestippeld - een waardige stammoeder van de Messias. Geen wonder dat de evangelist Matteüs haar vermeldt als voormoeder van Jezus (Matteüs 1).

Het verhaal van Bileam

Het verhaal over de niet-Israëlitische profeet Bileam (Numeri 22-24) is gesitueerd in de context van de tocht van de Israëlieten uit de woestijn via het land van Moab naar de Jordaan. Uit vrees door hen bedreigd te worden, huurt Balak, de koning van Moab, de vermaarde profeet Bileam in om de Israëlieten te komen vervloeken. Dat Bileam geen denkbeeldige, maar een historische figuur was, die tegen het eind van de achtste eeuw v. C. leefde, is door een archeologische ontdekking in 1967 bevestigd. In Deir Alla, in het oostelijke Jordaanvallei, is een tekst gevonden waarin niet alleen zijn naam voorkomt, precies zoals in de Bijbel: Bileam, de zoon van Beor, maar waarin bovendien bepaalde termen voorkomen die sterk herinneren aan het Bijbelverhaal. De Bijbelse auteur gebruikte Bileam als personage in zijn verhaal dat overigens vele eeuwen vroeger speelt. Daarin gaat het hem niet om een relaas van het historische optreden van Bileam, maar primair om duidelijk te maken dat het door God gezegende volk Israël niet door vloeken kan worden getroffen, zelfs niet door die van Bileam, de beroemde vervloeker van zijn tijd.

Daarnaast had de auteur echter nog een ander doel voor ogen, namelijk om aan de hand van het optreden van Bileam te laten zien wat het kenmerk bij uitstek is van een ware profeet. Bij een aandachtig lezen van het verhaal van Bileam valt het onmiddellijk op met hoeveel nadruk telkens - niet minder dan 14 keer - wordt gesteld dat Bileam alleen datgene zegt *wat God hem opdraagt*. We kunnen de plaatsen gemakkelijk natrekken in Numeri 22:8, 18, 19, 35, 38; 23:3, 5, 8, 12, 16, 20, 26 en 24:2 en 13. Wat de ware profeet van een valse onderscheidt, is dat de ware profeet alleen spreekt wat hem door God in de mond wordt gelegd, terwijl de valse profeet zich in zijn uitspraken laat leiden door allerlei andere overwegingen. Zo wordt Bileam, de heidense profeet, voorgehouden als model van de ware profeet. Onwillekeurig denk ik hierbij aan de parabel van de barmhartige Samaritaan, waarbij eveneens een niet-joodse figuur als model functioneert, in dit geval als toonbeeld van barmhartigheid.

Het verhaal van Jona

Het boek Jona heeft de twijfelachtige eer één van de meest misverstane Bijbelverhalen te zijn. Het wordt veelal beschouwd als het historische relaas van het optreden van de profeet Jona die van Godswege naar de Assyrische stad Nineve moest gaan om de goddeloze stad het oordeel aan te zeggen. Door het verhaal letterlijk op te vatten en te historiseren, komt men natuurlijk voor allerlei moeilijkheden te staan, vooral het probleem van Jona's verblijf van drie dagen in de buik van de grote vis. Ons gezond verstand vertelt ons dat dit element in het verhaal, evenals de episode van de wonderboom, niet op werkelijkheid berust. Het is natuurlijk onzin om de verwijzing door Jezus naar Jona's verblijf van 'drie dagen en drie nachten' in de buik van de vis aan te voeren als bewijs van de historiciteit van het verhaal. Het ging Jezus niet om historie, maar om een *teken*, dat hem expliciet werd gevraagd (Matteüs 12:40). Een teken kun je ook ontleen aan een niet-historische verhaal.

Het Jonaverhaal kan het beste gekarakteriseerd worden als een *negatief* voorbeeldverhaal. De hoofdfiguur is, evenals Bileam, een historische figuur, over wie niets méér bekend was dan wat in 2 Koningen 14:25 over hem wordt meegedeeld. Daar wordt verwezen naar *Het woord dat de Heer, de God van Israël, gesproken had door zijn knecht de profeet Jona, de zoon van Amittai, uit Gath-Hefer*. In het boek Jona, dat geen profetisch geschrift in de gangbare zin van het woord is, maar een vertelling over een profeet, figureert Jona literair als de hoofdpersoon. De auteur gebruikt hem als een antiheld in zijn leerverhaal om onder andere duidelijk te maken hoe een profeet zich *niet* moet gedragen.

Het eerste wat hij wil overbrengen, is dat een profeet, die door God wordt geroepen, onmogelijk aan die roeping kan ontkomen. Dit komt tot uitdrukking in de vergeefse vlucht van Jona *...naar Tarsis, weg van het aangezicht van de Heer*. (Jona 1:3). Dat God hem hoe dan ook daarvandaan zal terughalen om zijn opdracht uit te voeren, blijkt uit het feit dat God een grote vis beschikt die Jona opslokt en hem na drie dagen weer op de kust uitspuwt. Het feit dat Jona's vluchtpoging mislukt, illustreert het onontkoombare van zijn roeping.

In het tweede deel van het verhaal wil de auteur zijn lezers duidelijk maken dat een profeet uitsluitend datgene moet verkondigen wat God hem in de mond legt. Jona krijgt in het tweede bedrijf van het verhaal opnieuw de opdracht naar Nineve te gaan: *Maak je gereed en ga naar Nineve, die grote stad, om haar aan te klagen met de woorden die ik je zeg.* (3:1). Dit herinnert sterk aan de cruciale eigenschap van de ware profeet zoals die in het verhaal van Bileam naar voren komt. Voor Jona wordt dit een harde les, want als God van gedachte verandert en berouw krijgt over het kwaad dat Hij de Ninevieten wilde aandoen, heeft Jona er moeite mee. Hij moet nog leren dat het God vrij staat om zijn opdracht aan een profeet naar omstandigheden te wijzigen, en dat Hij in zijn barmhartigheid zijn straffend oordeel kan veranderen in sparende genade. Deze soevereine vrijheid van God dient een profeet zonder meer te respecteren. Door middel van een stukje aanschouwelijk onderwijs, waarbij God een 'wonderboom' beschikt, wordt dit Jona duidelijk gemaakt.

Legitimatieverhalen: Mozes, Elia, Jezus

In het Oude zowel als het Nieuwe Testament is het legitimatieverhaal verreweg de belangrijkste categorie leerverhaal. Met dit type verhaal wil een auteur zijn hoofdfiguur 'wettigen', dat wil zeggen, bewijzen dat de persoon in kwestie degene is voor wie hij gehouden wordt, of dat hij werkelijk degene is die hij pretendeert te zijn. Hij wil zijn held bij zijn lezers aanbevelen en hen tegelijkertijd oproepen hem te accepteren, te erkennen, te vertrouwen en te geloven. De betreffende figuur wordt gelegitimeerd doordat hij getypeerd wordt als uitzonderlijk, uniek, betrouwbaar en geloofwaardig.

Wonderverhalen functioneren daarbij als het legitimeringsmiddel bij uitstek. Daarom is het wonderverhaal onlosmakelijk verbonden met het legitimatieverhaal, waarin het vaak een centraal element is. Het verrichten van wonderen was in de Bijbelse tijd namelijk het onmiskenbare teken dat de betreffende persoon niet 'gewoon' was, maar iemand die op een wonderbaarlijke wijze door God is gezonden, toegerust en bijgestaan.

De legitimatie van Mozes

In Exodus 4:1-17 staat het verhaal over de toerusting van Mozes met het oog op zijn zending naar Egypte om de Israëlieten te bevrijden. Het is weliswaar een onderdeel van het grote Uittochtverhaal, maar op zich is het duidelijk een legitimatieverhaal. De manier waarop de auteur het verhaal begint, laat al zien waar het hem om te doen is, namelijk om de Israëlieten te overtuigen dat Mozes door God Jahwè gezonden is om hen uit Egypte te leiden. Hij laat Mozes met de volgende woorden reageren op de opdracht van God om het volk te gaan bevrijden: *Ze zullen me vast niet geloven en niet naar me luisteren. Ze zullen zeggen: “De HEER is helemaal niet aan jou verschenen.”* (Exodus 4:1). Dan moet Mozes twee wonderdaden verrichten die bedoeld zijn indruk te maken op de Israëlieten en hen te overtuigen: door zijn staf in een slang te veranderen, en door zijn hand melaats te laten worden. Hij krijgt van God een derde teken mee, het veranderen van water uit de Nijl in bloed, ingeval de eerste twee tekens de Israëlieten niet tot geloof zouden brengen. Met dit derde teken wordt door de auteur op

een subtiële wijze vooruitgewezen naar de tien wonderbaarlijke plagen die God in het vervolg van het verhaal door Mozes over Egypte brengt. Even terzijde: Mozes' poging om onder zijn opdracht uit te komen, laat zien dat het vluchtmotief van het boek Jona ook hier voorkomt. Mozes probeert onder zijn opdracht uit te komen, maar wordt door God ertoe gebracht te gehoorzamen (verzen 10-17). De drie wondertekens functioneren in het legitimatieverhaal om Mozes als de door God gezonden leider te legitimeren.

In de rest van het Uittochtverhaal hebben de tien plagen in Egypte en de wonderbaarlijke splijting en drooglegging van de Schelfzee om de Israëlieten te laten doortrekken (Exodus 14) eveneens een legitimerende functie, en wel een bredere. Niet alleen Mozes, maar ook God Jahwè wordt door zijn wonderbaarlijk handelen gelegitimeerd. Het spreekt dan ook boekdelen dat het verhaal van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de Schelfzee wordt afgesloten met de constatering: *Zo redde de HEER de Israëlieten die dag uit de handen van de Egyptenaren. Toen ze de Egyptenaren dood langs de zee zagen liggen en het tot hen doordrong hoe krachtig de HEER tegen Egypte was opgetreden, kregen ze ontzag voor de HEER en stelden ze hun vertrouwen in hem en in zijn dienaar Mozes.* (14:30-31).

Zoals aan het begin van het legitimatieverhaal van Mozes expliciet wordt gesteld waar het de auteur om te doen is, namelijk om Mozes geloofwaardig te maken, zo maakt ook het slot van het grotere legitimatieverhaal duidelijk wat zijn bedoeling is: niet alleen Mozes, maar vooral ook God Jahwè te legitimeren. Laten we ter vergelijking twee andere legitimatieverhalen in ogenschouw nemen: de legitimatie van Elia in 1Koningen 17 en de legitimatie van Jezus in de synoptische evangeliën.

De legitimatie van Elia

Het verhaal over het optreden van de profeet Elia begint met de mededeling dat hij ten overstaan van koning Achab verklaart: *Zo waar de HEER leeft, de God van Israël, in wiens dienst ik sta, de eerstkomende jaren zal er geen dauw of regen komen tenzij ik het zeg.* (1 Koningen 17:1). Vervolgens wordt verteld dat Elia in opdracht van God ging onderduiken bij de beek Krit, waar hij op een wonderbaarlijke wijze in leven bleef doordat de raven hem brood en vlees brachten. Toen de beek na verloop van tijd uitdroogde, vond Elia op Gods aanwijzingen een onderkomen bij de weduwe van Sarfat. Daar verrichtte Elia twee wondertekens. Een *wonderbare spijziging*: het meel in de pot raakte niet op en de olie in de kruik werd niet minder; en een *wonderbare opwekking van een dode*: hij bracht de pas gestorven zoon van de weduwe weer tot leven. Zoals bekend, functioneren deze beide tekens ook in het evangelieverhaal ter legitimering van Jezus. Het legitimatieverhaal van Elia eindigt met een verklaring uit de mond van de weduwe waardoor Elia als profeet wordt gelegitimeerd: *Nu weet ik dat u door God gezonden bent en dat u werkelijk namens de HEER spreekt.* (1 Koningen 17:24). Deze legitimerende slotconclusie vertoont een frappante overeenkomst niet alleen met de eindconclusie van het Uittochtverhaal, maar ook met de legitimerende verklaringen, direct na de terechtstelling van Jezus, in de drie synoptische evangeliën.

De legitimatie van Jezus

Van het geschiedverhaal van de roeping en optreden van Jezus hebben we drie sterk op elkaar lijkende versies, die van Matteüs, Marcus en Lucas. Wanneer we de drie leerverhalen in vogelvlucht in ogenschouw nemen, kunnen we niet aan de indruk ontkomen dat ze in wezen legitimatieverhalen zijn. Ze vertonen namelijk alle kenmerken van de oudtestamentische legitimatieverhalen: de roeping en toerusting van de hoofdpersoon, scepsis en twijfel aan zijn aanspraken, diverse wondertekens ter legitimering, en ten slotte de legitimerende verklaring tegen het einde van het verhaal. Matteüs en Lucas maakten tevens ook gebruik van het motief van de wonderbaarlijke geboorte, dat onder meer bekend is uit het geboorteverhaal van Mozes (Exodus 2), Simson (Richteren 13), Samuël (1 Samuël 1) en Johannes de Doper (Lucas 1).

Zoals ik eerder heb duidelijk gemaakt, gaat het in het verhaal over Jezus om een *historisch* leerverhaal. Er zijn namelijk overal in de drie evangelieverhalen historische kernen aan te wijzen die mogelijk feitelijke informatie over het optreden van Jezus bevatten. Die historische elementen die vermoedelijk in de herinnering bewaard gebleven waren, zijn: de herkomst van Jezus uit Nazaret, zijn doop door Johannes in de Jordaan en zijn roepingservaring bij die gelegenheid; zijn optreden als verkondiger van de op handen zijnde Heerschappij van God en zijn aanspraak diens gevolmachtigde (Messias) te zijn; zijn werk als leraar, waarbij hij volgelingen aantrok door zijn charisma, zijn wijze uitspraken en zijn gave zieken te genezen; de argwaan die zijn optreden bij het establishment wekte, zijn gevangenneming en terechtstelling.

In de bredere uitwerking van deze stof en in de presentatie van hun visie op Jezus gebruikten de evangelisten diverse elementen en motieven uit de oudtestamentische leerverhalen, met name uit het genre van het legitimatieverhaal. Dit houdt dus in dat niet alle componenten in een evangelieverhaal historisch zijn in de zin van echt gebeurd. Evenals het grote oudtestamentische historische leerverhaal over het volk Israël, dat doorspekt is met niet-historische vertellingen, zo bevat ook het verhaal over Jezus allerlei niet-historische verkondigingselementen. Voor een goed verstaan van het Jezusbeeld van de evangelisten is het daarom noodzakelijk historische en niet-historische bouwstenen van elkaar te onderscheiden, en oog te krijgen voor de bedoeling van de schrijvers: om Jezus te legitimeren.

De diepste intentie van de evangelisten met hun leerverhaal over Jezus wordt treffend onder woorden gebracht met behulp van de typisch legitimerende verklaring in de mond van een toeschouwer bij de terechtstelling van Jezus, waarmee verkondigd wordt wie Jezus eigenlijk is: de 'Zoon van God'. Zo lezen we bij Matteüs (27:54): *Toen de centurio en degenen die met hem Jezus bewaakten de aardbeving voelden en merkten wat er gebeurde, werden ze door een hevige angst overvallen en zeiden: 'Hij was werkelijk Gods Zoon.'* Volgens Marcus (15:39): *Toen de centurio, die recht tegenover hem stond, hem zo zijn laatste adem zag uitblazen, zei hij: 'Werkelijk, deze mens was Gods Zoon.'* Bij Lucas is het weer anders (Lucas 23:47): *De centurio zag wat er gebeurd was en loofde God met de woorden: 'Werkelijk, deze mens was een rechtvaardige!'*

Ter afsluiting van onze beschouwing van het niet-historische leerverhaal wil ik in het kort nog iets zeggen over enkele daarin voorkomende frappante motieven. Op één van de veel gebruikte motieven kom ik in het volgende hoofdstuk terug: het stereotiep gebruik van *het getal veertig* ter aanduiding van een lange, onbepaalde tijd. We herinneren ons de veertig jaar durende zwerftocht van de Israëlieten in de woestijn en de veertig dagen en nachten durende stortregen in het zondvloedverhaal; verder het veertig dagen durend verblijf van Mozes op de berg Sinaï, Elia's reis van veertig dagen en nachten door de woestijn naar de Horeb, en het even lange verblijf van Jezus in de woestijn.

Het motief van het wonderbaarlijk ingrijpen van God in de natuur

Van alle in de Bijbel voorkomende wonderen geldt dat ze bovennatuurlijk zijn. Wat een gebeurtenis tot een wonder maakt is de veronderstelling dat God op een wonderbaarlijke wijze ingrijpt in de natuur door natuurkrachten in dienst te nemen, waarbij de normale natuurwetten soms buiten werking worden gesteld. Zulke wondertekens hebben in de Bijbelse verhalen altijd een literaire, meer specifiek een theologische functie, namelijk om de hoorders en lezers onder de indruk te brengen van de mysterieuze aanwezigheid van God bij een gebeurtenis. De verteller gebruikt het motief van het wonderbaarlijke ingrijpen van God in de natuur om duidelijk te maken dat het bij bepaalde gebeurtenissen in zijn verhaal niet om een toevallige samenloop van omstandigheden gaat, maar om de beschikkende en sturende hand van God. Hij doet daarmee geen historische mededeling, maar een geloofsuitspraak.

In een aantal wonderverhalen wordt expliciet melding gemaakt van een ingrijpen van God in de natuur en van diens gebruik van krachten en elementen in de natuur. Het voorbeeld bij uitstek vinden we in het verhaal van de tien plagen in Egypte, aan de vooravond van de uittocht van de Israëlieten, waarbij telkens door bemiddeling van Mozes (en Aäron), in opdracht van God, een plaag over Egypte wordt afgeroepen. Van de talloze andere voorbeelden van Gods gebruik van de natuur kies ik de meest frappante gevallen:

Het inzetten van de wind

In het zondvloedverhaal (Genesis 6-9) wordt de opkomst van de watervloed impliciet aan God toegeschreven (Genesis 6:4, 10-11), maar van het afnemen van het water na 150 dagen wordt gezegd: *Op zijn bevel begon er een wind over de aarde te waaien, waardoor het water afnam.* (8:1). Van de komst van de kwartels naar de legerplaats wordt gezegd: *Toen liet de HEER een wind opsteken, die vanaf de zee kwartels aanvoerde en ze boven het kamp liet neervallen.* (Numeri 11:31). Zo neemt God in het verhaal van Jona tot twee maal toe de wind in dienst: eerst om een storm op zee te veroorzaken: *Maar de HEER wierp een hevige storm op de zee, en de zee werd zo wild dat het schip dreigde te breken* (Jona 1:4); en vervolgens om Jona tot bezinning te brengen: *En toen de zon opkwam, liet God een verzengende wind uit het oosten waaien.* (Jona 4:8). In het verhaal van de doortocht van de Israëlieten door de Schelfzee (Exodus 14) laat de auteur God een oostenwind gebruiken om de zee

droog te leggen: *Toen hield Mozes zijn arm boven de zee, en de HEER liet de zee terugwijken door gedurende de hele nacht een krachtige oostenwind te laten waaien. Hij veranderde de zee in droog land.* (Exodus 14:21). Het motief van de drooglegging treffen we ook aan in het verhaal over de doortocht van de Israëlieten door de Jordaan (Jozua 3), waarin Jozua het volk vooraf informeerde: *Op het moment dat de priesters die de ark van de HEER dragen, de Heer van de hele aarde, de Jordaan in gaan, zal de stroom tot stilstand komen en zal het water oprijzen als een dam.* (Jozua 3:13; vergelijk ook vers 24). Deze vertelling is tegelijkertijd een verhaal om Jozua te legitimeren, de opvolger van Mozes, zoals blijkt uit het begin van het verhaal: *En de Heer zei tot Jozua: Vandaag zal ik ervoor zorgen dat je bij alle Israëlieten hoog in aanzien komt te staan, zodat ze weten dat ik je zal bijstaan, zoals ik Mozes heb bijgestaan.* (Jozua 3:7).

Het gebruik van hagelstenen in de strijd

Nadat Jozua de Amoritische koningen te Gibeon verslagen had, volgens het verhaal in Jozua 10, werden de vijanden op hun vlucht op de helling van Beth-Horon getroffen door een verwoestende hagelbui: *toen wierp de Heer uit de hemel grote stenen op hen tot Azeka toe, zodat ze stierven...* (Jozua 10:11).

Het inzetten van de zon en de maan

In hetzelfde verhaal legt de auteur Jozua een citaat uit het Boek van de Oprechte in de mond, waarin de dichter God de hemellichamen laat toespreken: *Zon, sta stil te Gibeon; en gij, Maan, in het dal van Ajjalon!* en vervolgens constateert: *En de zon stond stil en de maan bleef staan, tot Israël zijn vijanden had afgestraft.* (Jozua 10:12b-13a). Om het wonder extra te benadrukken, voegt de auteur van het verhaal er nadrukkelijk nog aan toe: *Dit staat opgetekend in het Boek van de Oprechte. De zon bleef een volle dag boven aan de hemel staan voordat ze onderging. Het is voor noch na die dag ooit voorgekomen dat de HEER op die manier gehoor gaf aan de bede van een mens, maar de HEER streed dan ook voor Israël.* (10:13b-14). Het motief van het inzetten door God van de zon en de maan tijdens de strijd functioneert in het verhaal ter kwalificering van die onvergelijkelijke dag van overwinning. Een vergelijkbaar motief vinden we in de *Ilias*, 2^{de} boek, 412 e.v. Pogingen van conservatieve commentatoren om het motief te historiseren en er een rationele verklaring voor te geven, door er allerlei al of niet bestaande meteorologische en kosmische verschijnselen bij te halen, zijn ronduit lachwekkend, ook al zijn ze goed bedoeld.

In het verhaal over de ziekte en genezing van koning Hizkia komen we het motief van het 'stilzetten' van de zon nogmaals tegen. De koning krijgt van Godswege de toezegging dat hij niet zou sterven en dat Jeruzalem uit de macht van de koning van Assur gered zal worden; als bewijs ervan dat God zijn belofte gestand zal doen, ontvangt Hizkia van hem een teken: *Ik laat de schaduw op de zonnewijzer van Achaz tien graden achteruitgaan in plaats van vooruit* (Jesaja 38:8a), waarbij de verteller uitdrukkelijk vermeldt: *En de schaduw ging tien*

graden achteruit. (Jesaja 38:8b). In dit verhaal functioneert het wonder literair als een wonderteken. Ook in dit geval zijn pogingen van uitleggers om het wonder te historiseren volstrekt misplaatst en vruchteloos. Hetzelfde geldt voor het wonderlijke gedrag van de ster van Betlehem, die volgens het verhaal in Matteüs 1:1-12 de wijzen uit het Oosten de weg wijst naar het pas geboren kindje Jezus.

Het inzetten van een dier

De bekendste voorbeelden van een door God in dienst genomen dier zijn de 'sprekende' ezelin van Bileam en de 'grote vis' in het verhaal van Jona. Van de ezelin wordt expliciet gezegd: *"Toen opende de Heer de mond van de ezelin en ze zei tot Bileam..."* (Numeri 22:28; vergelijk II Petrus 2:16). Van de vis van Jona heet het: *De De HEER liet Jona opslokken door een grote vis. Drie dagen en drie nachten zat Jona in de buik van de vis.* (Jona 1:17). In beide verhalen wordt een redeloos dier gebruikt om een mens tot bezinning te roepen. In beide gevallen gaat het niet om een historische gebeurtenis, maar om het gebruik van een motief in een leerverhaal.

Het motief van de wonderbare spijziging

Met dit wonderteken hebben we reeds kennis gemaakt in het legitimatieverhaal van Elia, waarin het twee keer voorkomt: de wonderbaarlijke wijze waarop Elia in leven werd gehouden bij de beek Krit, en de wonderbare voedselvoorziening in het huis van de weduwe. In het vervolg van het Eliaverhaal komt een derde wonderbare spijziging voor. Als Elia op zijn tocht naar de berg Horeb levensmoe onder een bremstruik in de woestijn ligt, zet een engel hem brood en water voor. Aanvankelijk weigert hij, maar wanneer de engel hem nogmaals uitnodigt te eten, zo gaat het verhaal, *stond hij op, at en dronk, en liep door de kracht van dat voedsel veertig dagen en veertig nachten tot hij de berg van God, Horeb, bereikte.* (1 Koningen 19:8).

In alle drie gevallen functioneert het motief ter uitdrukking van het wonderbaarlijke levensonderhoud. We treffen het verder aan in het verhaal van Elisa's wonderbaarlijke vermeerdering van de olie in de kruik van een arme weduwe (2 Koningen 4:1-7). Dit motief wordt in het verhaal over de tocht van de Israëlieten door de woestijn op allerlei manieren gebruikt om duidelijk te maken hoe God op een wonderbaarlijke wijze in het levensonderhoud van zijn volk heeft voorzien. Bijvoorbeeld, het water uit de rots, het brood uit de hemel (het manna) en de kwakkels.

De evangelisten gebruikten dit motief, zoals we weten, ter legitimering van Jezus, maar tegelijkertijd ook als één van de tekenen die heenwijzen naar de heerschappij van God. Zo vermeldt Johannes zeven wondertekens, waarbij het vierde teken, de wonderbare spijziging, in het mathematisch centrum van de serie van 7 staat. Daardoor krijgt het bijzondere nadruk:

1. water in wijn veranderd te Kana (2:1-11),
2. de genezing van de zoon van de officier (4:46-54),
3. de genezing van de man die 38 jaar verlamd was geweest (5:1-18),
4. *de wonderbare spijziging van 5000 mensen* (6:1-15),
5. Jezus wandelt over het meer (6:16-21),
6. de genezing van de blindgeborene (9:1-16),
7. de opwekking van Lazarus (11:1-46).

Dat het Johannes primair om de legitimering van Jezus te doen was, blijkt duidelijk uit de legitimerende verklaring naar aanleiding van uitgerekend het vierde (middelste!) teken:

Toen de mensen het wonderteken dat hij gedaan had zagen, zeiden ze: 'Hij moet wel de profeet zijn die in de wereld zou komen.' (Johannes 6:14).

De synoptische evangeliën vermelden zelfs twee wonderbare spijzigingen - zie Marcus 6:34-44 en 8:1-10. In vergelijking met het gebruik van dit motief in het Oude Testament valt het op dat de nieuwtestamentische auteurs een extra dimensie toevoegen aan het wonderbaarlijke van de voedselvermeerdering, en wel door gebruik te maken van de idee van het grote overschot. Dit wordt tot uitdrukking gebracht door de mededeling dat er na de spijziging *zeven*, of *twalf* korven met brokken konden worden gevuld. Daarbij symboliseert het getal 7 de volheid en de overvloed, terwijl 12 staat voor de uitgestrektheid en totaliteit van het rijk Gods.

Het motief van de wonderbaarlijke geboorte

Dit motief wordt gebruikt om duidelijk te maken dat er met de persoon in kwestie iets bijzonders aan de hand is. Zijn uniekheid moet ook blijken uit zijn geboorte en zijn vroegste jeugd, die geen van beide 'gewoon' kunnen zijn. Een bekend buitenBijbels voorbeeld is de legende over koning Sargon I van Akkad die op het water van de Eufrat te vondeling gelegd zou zijn. Zoals we weten, komt dit motief ook voor in het verhaal over Mozes' geboorte. De gedachte van de bedreigde jeugd van de held komt tevens tot uitdrukking in het verhaal van de kindermoord door de farao rond de geboorte van Mozes, en naar analogie daarvan, in het verhaal van de kindermoord door Herodes na de geboorte van Jezus in het evangelie van Matteüs. We zouden ook kunnen denken aan de nauwe ontkoming van de jonge Ismaël aan de dood in de woestijn (Genesis 21:8-21), en aan de ontsnapping van de jonge Isaak aan de dood als brandoffer op het altaar (Genesis 22). We zouden het motief van de bedreigde jeugd van de held kunnen opvatten als een nevenaspect van het motief van de wonderbaarlijke geboorte.

Het bijzondere rond de geboorte van de betreffende persoon wordt soms tot uitdrukking gebracht doordat zijn geboorte vooraf wordt aangekondigd. Zo wordt de verwekking van nageslacht voor de stamvader Abram hem van Godswegen in een visioen toegezegd (Genesis 15:1-6). De geboorte van Ismaël, de oudste zoon van Abram, wordt in een orakel door een engel aan Hagar gemeld:

De engel van de Heer zei tot haar: 'Je bent nu zwanger en je zult een zoon ter wereld brengen.

(Genesis 16:11). De geboorte van Abrams tweede zoon, Isaak, is omringd met wonderbaarlijkheden: zijn moeder bleef tot op hoge leeftijd onvruchtbaar; Abram zelf is negenennegentig jaar, en Sara haast even oud, als hem de geboorte van Isaak wordt aangekondigd (Genesis 17:1 - 18:15). Vóór de geboorte van Jakob en Esau ontvangt hun moeder Rebekka, de vrouw van Isaak, die net als Sara aanvankelijk onvruchtbaar was, een orakel over haar tweeling (Genesis 25:23). Jakob, de eigenlijke stamvader van de Israëlieten, ontvangt van zijn oude vader Isaak de verzekering in de vorm van een zegenwens dat hij een groot nageslacht zal hebben (Genesis 28:1-4). Hij krijgt daarvan de toezegging van God in een droom (Genesis 28:13-14). De idee van de wonderbaarlijke geboorte van de stamvaders van Israël wordt kennelijk door de auteur van het verhaal van Israël gebruikt om duidelijk te maken dat er met dit volk iets bijzonders aan de hand is. Het motief van de onvruchtbare moeder speelt daarbij een cruciale rol.

We komen het motief van de wonderbaarlijke geboorte weer tegen in het verhaal over Simson. Zijn geboorte wordt aangekondigd aan zijn aanvankelijk onvruchtbare moeder met gebruikmaking van bijna dezelfde termen als in de geboorteaankondiging aan Hagar. Van Simsons moeder wordt verteld: *Op een dag verscheen bij haar een engel van de HEER: 'Tot nu toe was u onvruchtbaar en hebt u geen kinderen gekregen, maar nu zult u zwanger worden en een zoon baren.'* (Richteren 13:3).

De overeenkomst met de geboorteaankondiging van de zoon van koning Achaz door de profeet Jesaja is frappant: *de jonge vrouw is zwanger, zij zal spoedig een zoon baren en hem Immanuël noemen.*

(Jesaja 7:14). Deze tekst, die duidelijk uitsluitend betrekking heeft op de geboorte van een prins in het paleis van Achaz, is later ten onrechte uitgelegd als een voorspelling van de geboorte van Jezus.

Het motief van de wonderbaarlijke geboorte uit een aanvankelijk onvruchtbare vrouw vinden we voor de zoveelste maal terug in het prachtige geboorteverhaal van Samuël. Zijn moeder Hanna kon maar geen kinderen krijgen, maar met Gods hulp lukte het haar toch (1 Samuël 1).

Maar dit motief komt ook in het Nieuwe Testament voor, in het verhaal over de geboorte van Johannes de Doper: *zijn ouders hadden geen kinderen, want Elisabet was onvruchtbaar, en beiden waren al op leeftijd.* (Lucas 1:5-25).

Het motief van de bedreigde stammoeder

Dit motief komt niet minder dan drie keer voor in de aartsvaderverhalen. In Genesis 12 lezen we het verhaal van de tocht van Abram en Sarai naar Egypte, waar de beeldschone vrouw van de aartsvader hem bijna door de farao ontnomen wordt. Door een ingrijpen van God wordt Sarai gered en aan Abram teruggegeven: *De Heer sloeg Farao, evenals zijn huis, met zware plagen om wat er gebeurd was met Sarai.* (Genesis 12:10-20). Een soortgelijk verhaal wordt in Genesis 20:1-18 over Abraham en Sara verteld. In dit geval speelt de bedreiging van de stammoeder zich af in de Negev, waarbij

Abimelech, de koning van Gerar, Sara probeert in te palmen. God grijpt echter in en maant Abimelech in een droom om haar naar Abraham terug te brengen.

De derde versie van het verhaal van de bedreigde stammoeder vinden we in Genesis 26:1-11. De schouwplaats is nogmaals Gerar in de Negev en degene die de stammoeder bedreigt, is de Filistijnse koning Abimelech, terwijl de hoofdpersonen nu Isaak en Rebekka zijn. Doordat Abimelech toevallig door het venster kijkt en ziet dat Isaak Rebekka aan het liefkozen is, beseft hij dat Rebekka aan Isaak toebehoort. Over een ingrijpen van God wordt in dit geval niet expliciet gesproken, maar de auteur laat toch doorschemeren dat het een godswonder was dat Isaak zijn vrouw kon behouden.

De idee dat de stammoeder bijna ingepalmd wordt door een vreemde machthebber maakt in combinatie met de gedachte van de onvruchtbare stammoeder, in de aartsvaderverhalen deel uit van wat we kunnen noemen de wonderbaarlijke geboorte van het volk Israël. Het motief van de bedreigde stammoeder werd kennelijk gebruikt ter ondersteuning van het motief van de onvruchtbare stammoeder. Wat men tot uitdrukking wilde brengen is dat het een godswonder is dat er überhaupt een volk Israël ontstaan is.

De bedreigde stamvader: het 'offer' van Isaak

Het beroemde verhaal in Genesis 22, dat algemeen bekendstaat als 'het offer van Isaak', zou niet misstaan in de categorie van 'de bedreigde stamvader'. Volgens het verhaal is Isaak namelijk ternauwernood aan de dood op een brandofferaltaar ontkomen. Gezien de drie verhalen over de bedreigde stammoeder, ligt het zeer voor de hand te denken dat de auteur ook in dit verhaal impliciet de vraag aan de orde heeft gesteld: waar zou het volk Israël geweest zijn, als Isaak werkelijk geofferd was? In het verhaal wordt Isaak echter *niet* geofferd, door een tijdig ingrijpen van God! Anders gezegd, hoewel het niet het hoofddoel van de auteur was, wilde hij toch in dit verhaal nogmaals laten blijken dat het een godswonder is dat er überhaupt een volk Israël ontstaan is.

In het licht van deze nevenintentie van het verhaal is het gangbare opschrift, 'Het offer van Isaak', hoogst ongelukkig. De titel 'Het 'offer' van Isaak' zou nog enigszins aanvaardbaar zijn, maar gezien de eigenlijke bedoeling van het verhaal, is het enig juiste opschrift 'De beproeving van Abraham' - zo terecht in de Willibrordvertaling. De openingswoorden van het verhaal geven immers duidelijk aan waar het ten diepste om gaat: *Enige tijd later stelde God Abraham op de proef.* (Genesis 22:1).

Aan het slot van het verhaal wordt onthult waar alles om draait. De auteur laat God verklaren (22:18): *'...want jij hebt naar mij geluisterd.'* Het gaat niet zozeer om het offeren van Isaak als wel om het op de proef stellen van het geloof van Abraham, het testen van zijn vertrouwen op God en zijn gehoorzaamheid aan hem. Het brengen van Isaak als brandoffer is daartoe niets meer dan een middel. Wel het zwaarst denkbare middel. De opdracht die Abraham in het verhaal van Godswegen krijgt: *'Neem je zoon, je enige, van wie je zoveel houdt, Isaak, en ga met hem naar het land Moria. Daar moet je hem offeren op een berg die ik je wijzen zal'*, is voor hem een ultieme test. Het uitvoeren van

deze opdracht houdt niet alleen in dat hij dan zijn geliefde zoon zou verliezen, maar ook dat hij en zijn vrouw Sara geen nageslacht meer zouden hebben. Daardoor zou zijn naam uitsterven; volgens Oud-israëlitische opvattingen de ultieme dood. In die zin is niet alleen Isaak maar ook Abraham de bedreigde stamvader.

Dit verhaal heeft mensen door de eeuwen heen gefascineerd. In de joodse traditie was het haast doorlopend een onderwerp van discussie. Ook christentheologen waren erdoor geboeid - met name de Deense filosoof-theoloog Kierkegaard - en kunstenaars, zoals Rembrandt die de offerscène meesterlijk in beeld heeft gebracht. De fascinatie kwam niet alleen wegens de grote dramatiek en verhulde tragiek van het verhaal, maar ook omdat men dacht dat het om een historische gebeurtenis ging. Daardoor meende men dat hier een ethisch-theologische probleem van de eerste orde in het geding was: 'Hoe kan God dit van een mens vragen?' en 'Wat is dit voor een ethiek die God er op nahoudt?' Zo schijnt dit verhaal bij veel mensen grote geloofsproblemen opgeroepen te hebben en nog steeds te doen.

Volstrekt ten onrechte, mijns inziens. De problemen die zich rond het verhaal voordeden, en nog voordoen, zijn te wijten aan het feit dat men het altijd als geschiedenis heeft willen lezen, als waar gebeurd. Vanzelfsprekend ga je dan vragen: 'Hoe kwam God er bij zoiets te bedenken?' en 'Besepte Hij wel wat Hij Abraham aandeed?' Zulke vragen zijn echter volstrekt onzinnig als je bedenkt dat het niet om een historische gebeurtenis gaat, maar om een leerverhaal. En in een leerverhaal staat het de auteur vrij - zoals ik in verband met het leerverhaal over Job heb uiteengezet - om zijn thema zo uit te werken en zijn karakters, inclusief God, een functie te geven die hem goeddunkt. Men zou hooguit kunnen vragen hoe een auteur ertoe kwam zo'n verhaal te schrijven en God een dergelijke rol toe te dichten. Maar God persoonlijk aansprakelijk stellen voor zijn rol in een verhaal, is baarlijke nonsens.

Waarom schreef onze auteur juist dit verhaal? Waarom haalt hij het afschuwelijke thema van het mensenoffer, erger nog het kinderoffer, erbij? Zoals gezegd, ging het hem om een leerverhaal over het geloof van Abraham en zijn vertrouwen in God. Om Abrahams geloof en zijn onvoorwaardelijke vertrouwen in God te laten blijken, laat hij God Abraham op de proef stellen. Hij bedacht daarbij deze ultieme test. Een bijkomende reden waarom hij het kinderoffer als middel koos, was ongetwijfeld het feit dat hij tevens duidelijk wilde maken dat de God van Israël absoluut geen mensenoffer wil. Hij laat God op het laatste moment ingrijpen om Abraham te verhinderen Isaak daadwerkelijk te offeren. We mogen zonder meer aannemen dat onze auteur bekend was met het verschijnsel kinderoffer. Het mensenoffer kwam immers bij vele heidense volken voor en was in vroegere tijden ook bij de oude Israëlieten in gebruik, voor de opkomst van het Jahwègeloof. Het voorschrift in Exodus 13:12-13 (vergelijk 34:19-20) veronderstelt een ouder gebruik om een eerstgeboren zoon aan de godheid af te staan door hem te offeren. Dat offer is echter vervangen door een afkoop: *U moet alles wat als eerste de moederschoot verlaat aan de HEER afstaan. Alle eerstgeboren mannelijke dieren die uw vee werpt, moeten aan de HEER gegeven worden. Elk eerstgeboren veulen van een ezel moet u vrijkopen met een lam. Koopt u het niet vrij, dan moet u het de nek breken. Ook elke eerstgeboren zoon moet u vrijkopen.*

Willen we het verhaal tot zijn recht laten komen, moeten we, om mee te beginnen, ophouden er historische vragen bij te stellen. Wat we ons wel mogen afvragen is: Wat wilde de auteur met dit leerverhaal duidelijk maken en wat wilde hij overbrengen? Zulke vragen kunnen we het beste beantwoorden door het verhaal op verschillende niveaus te lezen. Ten eerste, het zuiver *literair niveau*, waarbij het gaat om de plaats van het verhaal in zijn literaire context. Van daaruit kunnen we dan concluderen dat het de auteur ging om een uitwerking van het motief van de bedreigde stamvader. Het is dan een mannelijke tegenhanger van het reeds meerdere malen gebruikte motief van de bedreigde stammoeder dat bedoeld is de aandacht te vestigen op het wonderbaarlijke ontstaan van Israël.

Lezen we het verhaal vervolgens op een *theologisch niveau*, zal het duidelijk worden dat de diepste bedoeling ervan was om de aandacht te vestigen op het voorbeeldige en navolgenswaardige godsvertrouwen van de aartsvader Abraham. De boodschap van het leerverhaal is dat Abraham door zijn geloof zijn nageslacht heeft gered. De nadruk op het geloof van Abraham is in overeenstemming met wat eerder van hem werd gezegd naar aanleiding van de belofte van Godswegen dat hij een groot nageslacht zou hebben: *En hij geloofde in de Heer, en dat is hem aangerekend als gerechtigheid.* (Genesis 15:6). Waar het op aankomt is dat het geloof in Gods beloften proefhoudend moet zijn. De uitkomst van de ultieme test van Abrahams geloof is dat hij in God blijft geloven, ook al zou de zichtbare, tastbare vervulling van de belofte, zijn erfgenaam Isaak, geofferd moeten worden. Zelfs zonder de vervulling van Gods belofte te aanschouwen zou Abraham erin blijven geloven. Echt geloven is immers het bewijs van de dingen die we niet zien, zoals de schrijver van de brief aan de Hebreeënen later zou zeggen (Hebreeënen 11:1; zie ook de verzen 17-19). Het spreekt boekdelen dat het verhaal eindigt met de tevredenheid van God over de uitslag van Abrahams beproeving. Om zijn geloof en godsvertrouwen wordt hem Gods zegen toegezegd - hij, zijn nakomelingen en alle mensen zullen overvloedig gezegend worden: *En alle volken op aarde zullen wensen zo gezegend te worden als jouw nakomelingen. Want jij hebt naar mij geluisterd.* (Genesis 22:18).

Als we het verhaal ten slotte zou lezen op een *godsdiensthistorisch niveau*, dan blijkt de bedoeling van de auteur tevens geweest te zijn om een niet mis te verstane neen te zeggen tegen het mensenoffer, meer specifiek, het kinderoffer. De boodschap van het verhaal is dan om te laten zien dat de God van Israël een dergelijk offer absoluut niet wil. In het licht van de volstrekte afwijzing van het mensenoffer in de oudtestamentische geloofstraditie is het op zijn minst merkwaardig dat dit soort offer in het christendom weer bij de achterdeur is binnengehaald, met name door Paulus met zijn interpretatie van de dood van Jezus als zoenoffer.

Korte uitweiding: de dood van Jezus een zoenoffer?

Het 'offer' van Isaak is in de kerk veelal opgevat als een voorafschaduw van het sterven van Jezus aan het kruis. De vergelijking klopt echter van geen kant. Isaak wordt gespaard, Jezus stierf. En als de dood van Jezus geduid zou worden als een door God gewild zoenoffer, is het theologisch volstrekt ondenkbaar dat God ineens weer een mensenoffer zou willen, nadat Hij dat principieel had afgewezen. Als we even te rade zouden gaan bij het geschiedverhaal van Jezus in de drie synoptische evangeliën, moeten we concluderen dat deze auteurs de terechtstelling van Jezus hebben opgevat als de dood van een martelaar voor de zaak van het Koninkrijk van God, en beslist niet als een zoenoffer.

Lucas maakt tevens duidelijk hoe Jezus zelf tegen zijn dood heeft aangekeken. Als allerlaatste gelijkenis van Jezus voert hij het leerverhaal van de wijngaard en de pachters op (Lucas 20:9-19). Daarin geeft, volgens Lucas, Jezus zelf zijn visie op zijn lijden en dood. De zending van zijn *zoon* door de eigenaar van de wijngaard naar de pachters wordt voorgesteld als een handeling van volstrekt vertrouwen in het goede afloop van zijn missie: *Ik zal mijn geliefde zoon zenden; hem zullen ze toch wel ontzien.* (Lucas 20:13b). Hier is geen enkele aanleiding te denken dat de eigenaar zijn zoon willens en wetens naar de pachters stuurt om hem door hen te laten ombrengen, integendeel. Er is daarom in de gelijkenis geen sprake van een door God gewilde en voorbedachte dood van zijn zoon, laat staan van een zoenoffer ter vergeving van zonden, onder andere die van de pachters zelf. De pachters worden immers geoordeeld en met de dood bestraft.

Toegepast op de missie van Jezus, betekent dit dat hij zijn gevangenneming en terechtstelling, die hij vermoedelijk heeft zien aankomen, niet heeft geduid als een door God verlangd zoenoffer. De gedachte dat God eerst bloed moet zien om te kunnen vergeven, zou voor Jezus onvoorstelbaar geweest zijn. Zelf predikte hij immers de vergeving van zonde op basis van Gods barmhartigheid. Naast andere overwegingen is er in het licht hiervan alleen al, bij nader inzien, alle aanleiding de eenzijdige leer van de kerk over het 'verzoenend lijden en sterven van Jezus' kritisch te bejegenen.

Mijns inziens behoeft daarom de viering van het avondmaal een aanpassing. Wat centraal moet staan, is niet de eenzijdige viering van het 'verzoenend lijden en sterven', maar de viering van de gedachtenis van het martelaarschap van Jezus in belang van het godsrijk: een messiaans lijden en sterven. We zouden daarbij eventueel aan een plaatsbekledend lijden en sterven kunnen denken: Jezus stierf als martelaar, waardoor anderen vrijuit kunnen gaan. Marcus vatte het geven van het leven van Jezus op als 'een losprijs voor velen' (Marcus 10:45). Vergelijk daarbij Jesaja 53:10 en vooral ook Exodus 32:31 e.v., waar het niet om een zoenoffer maar om een plaatsbekledend sterven gaat.

Het vergoten bloed van Jezus symboliseert zijn inzet, tot de dood toe, voor het nieuwe verbond, de nieuwe wereldorde van het rijk van God. Lucas formuleert de instelling van het avondmaal door Jezus te laten zeggen: *Deze beker is het nieuwe verbond door mijn bloed, dat voor jullie vergoten wordt.* (Lucas 22:20). Marcus formuleerde het anders: *Dit is het bloed van mijn verbond, dat voor velen*

vergoten wordt. (Marcus 14:24). Het is alleen in het evangelie van Matteüs dat we de woorden '*tot vergeving van zonden*' aantreffen (Matteüs 26:28), die waarschijnlijk toegevoegd werden onder invloed van de theologie van Paulus.

Tot slot nog een kritische opmerking over de gerenommeerde Apostolische Geloofsbelijdenis, die door de eeuwen heen tot op heden gefunctioneerd heeft als de samenvatting bij uitstek van het christelijke geloof. Dit credo is in het licht van bovenstaande zeer eenzijdig en heeft daardoor van meet af aan ertoe bijgedragen het christendom op het verkeerde been te zetten. De eenzijdigheid bestaat daarin dat het een ernstige hiaat vertoont. Er wordt namelijk een grote sprong gemaakt van de geboorte van Jezus naar zijn lijden en sterven, waardoor diens hele actieve leven, inclusief zijn prediking, buiten beschouwing blijft: ... *geboren uit de jonge vrouw Maria..... die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is gekruisigd, gestorven en begraven.* Dit betekent dat alles wat over Jezus wordt gezegd vanaf zijn doop in de Jordaan (Lucas 3) tot vóór zijn gevangenneming (Lucas 22) wordt overgeslagen. Dit betekent dat het hele openbare optreden van Jezus als Gods gevolmachtigde vertegenwoordiger ter realisering van de heerschappij van God in de wereld in het Apostolicum wordt verzwegen. En dan te bedenken dat dit laatste nu juist voor de synoptische evangelisten het hart van hun evangelie was!

Deze eenzijdige en in wezen zeer tekortschietende belijdenis heeft door de eeuwen heen er in hoge mate toe bijgedragen dat het Bijbelse ideaal van het godsrijk op aarde naar de achtergrond werd gedrongen. Daardoor is het christendom op een zijspoor terecht gekomen en verworpen tot een verlossingsreligie, waarbij niet het heil van de wereld centraal staat, maar het zielenheil van het individu.

Het motief van de opwekking van doden

Ook met dit motief hebben we reeds kennis gemaakt in het legitimatieverhaal van Elia. Maar Elia is niet de enige aan wie het opwekken van een dode wordt toegeschreven. Ook van Elisa wordt verteld dat hij een dergelijke wonderdaad heeft verricht: hij zou de zoon van de Sunamitische vrouw, bij wie hij op kamers was, na een zonnesteek weer tot leven hebben gebracht (2 Koningen 4:18-37). In het geval van Elisa is de functie van zijn wonderdaden niet zozeer om hemzelf, als wel de God van Israël te legitimeren. In het verhaal over zijn genezing van Naäman legt de auteur de genezen man een legitimatieverklaring aangaande God in de mond, en niet aangaande Elisa: *Nu weet ik dat er op de gehele aarde geen God is behalve in Israël!* (2 Koningen 5:15).

Zoals in het legitimatieverhaal van Elia, speelt het motief van de opwekking van een dode een belangrijke rol in het evangelieverhaal ter legitimering van Jezus. Er zijn drie opwekkingsverhalen: over de opwekking van het dochttertje van Jäirus (Marcus 5:22-24 en 35-43), de opwekking van de zoon van een weduwe uit Naïn (Lucas 7:11-15), en de opwekking van Lazarus (Johannes 11:1-44).

Voor Johannes is de opwekking van Lazarus het zevende, en laatste teken ter legitimering van Jezus. Tegen het eind van dit verhaal legt Johannes Jezus een legitimerende verklaring in de mond en laat

hem bidden: *ik zeg dit ter wille van al die mensen hier, opdat ze zullen geloven dat u mij gezonden hebt.* (Johannes 11:42).

De opwekking van een dode is de ultieme vorm van een genezingswonder. Naast zijn legitimerende functie is dit soort wonderdaad tevens een teken van het aanbreken van het godsrijk, waarbij het duidelijk functioneert in het bredere kader van de genezing van zieken en de bevrijding van mensen uit de greep van boze machten, allemaal tekenen van het naderende rijk van God.

In dit verband is het belangrijk er op te letten dat er een groot verschil is tussen het motief van de *opwekking* van doden en de idee van de *opstanding* van doden. Dit onderscheid is namelijk van cruciaal belang voor een goed verstaan van de opstanding van Jezus. Een dode die *'opgewekt'* is, zoals het dochttertje van Jairo en Lazarus, *keert fysiek terug* in het normale leven en zet diens leven voort. Een dode die *'opgestaan'* is, daarentegen, keert niet lichamelijk terug om zijn leven te hervatten, maar *verschijnt* op bepaalde momenten voor een korte tijd en in een andere gedaante aan mensen in het normale leven, om dan weer spoedig te verdwijnen. In tegenstelling tot de voorstelling van de herleving van een dode, gaat het bij opstanding van Jezus om verschijningservaringen.

Dit laatste is het geval bij het door Matteüs beschreven wonderteken van de opstanding van de ontslapen heiligen direct na het overlijden van Jezus, en hun verschijning aan mensen in de stad: En zie, op dat ogenblik scheurde het voorhangsel in de tempel van boven tot beneden in tweeën. De aarde beefde, de rotsen spleten uit elkaar, de graven gingen open en de lichamen van de heiligen die ontslapen waren, werden tot leven gewekt. Zij verlieten hun graven en gingen na de opstanding van Jezus naar de heilige stad waar ze aan velen verschenen. *Op dat moment scheurde in de tempel het voorhangsel van boven tot onder in tweeën, en de aarde beefde en de rotsen spleten. De graven werden geopend en de lichamen van veel gestorven heiligen werden tot leven gewekt; na Jezus' opstanding kwamen ze uit de graven, gingen de heilige stad binnen en maakten zich bekend aan een groot aantal mensen.* (Matteüs 27:51-53). En uiteraard geldt dit *'verlaten van het graf'* en het *'verschijnen'* ook voor Jezus. Over zijn *'verlaten'* van het graf wordt weliswaar niet expliciet gesproken, maar dat wordt wel verondersteld, want er is sprake van een *'leeg'* graf. In het paasverhaal functioneert dit idee als symbool ter staving van de opstanding (zie bijvoorbeeld Matteüs 28:1-7).

In het evangelie van Marcus lezen we dat Jezus 's morgens vroeg op de eerste dag van de week *'verscheen'* aan Maria Magdalena (Marcus 16:9), en dat hij daarna *'in een andere gedaante verscheen'* aan twee van zijn volgelingen. (Marcus 16:12). Volgens het evangelie van Johannes verscheen Jezus aan zijn discipelen *'terwijl de deur op slot was'* (Johannes 20:19 en 26). Waar het in de *'opstanding'* van Jezus in feite om gaat, is niet het weer tot leven komen van zijn dode lichaam en zijn fysieke terugkeer in het normale leven, maar zijn *'verschijning'* in een andere gedaante. Het betreft een aantal *verschijningservaringen* die individueel en collectief werden beleefd door zijn volgelingen en door hen werden geïnterpreteerd als een *'opstanding'*. Het gaat daarbij niet om de objectief waarneembare terugkeer van Jezus in het leven, maar om subjectief beleefde religieuze ervaringen, die beslist niet

gedeeld werden door buitenstaanders - laat staan door de Romeinse autoriteiten en het godsdienstige establishment in Jeruzalem, die hem dan zeker weer hadden opgepakt.

De evangelist Johannes brengt het *besloten* karakter van de verschijningservaringen expliciet onder woorden, wanneer hij Jezus in een afscheidsgesprek tot zijn discipelen laat zeggen: *Ik laat jullie niet als wezen achter; ik kom bij jullie terug. Want nog maar een korte tijd, en de wereld ziet mij niet meer, terwijl jullie mij wel zullen zien...* (Johannes 14:18). Volgens Johannes heeft dat 'zien van Jezus' door zijn volgelingen betrekking op het paasgebeuren, de als een 'opstanding' geïnterpreteerde verschijningservaringen, die niet openbaar waren, maar in besloten kring werden beleefd.

De verschijningen van Jezus aan zijn volgelingen, na zijn dood, kunnen we alleen verstaan tegen de achtergrond van het toen gangbare geloof in de opstanding der doden. Blijkens joodse geschriften uit de laatste twee eeuwen vóór onze jaartelling was in het jodendom van die tijd het geloof in de opstanding der doden haast algemeen aanvaard. De Sadduceeën, die deze opvatting niet deelden, vormden een uitzondering. De wortels van dit geloof liggen in de wijdverbreide en in alle godsdiensten van die tijd voorkomende voorstelling van een 'leven' na de dood. Het oude Israël heeft zich verre gehouden van fantasieën daarover, in tegenstelling tot het oude Egypte, waar we zeer gedetailleerde voorstellingen van het zogeheten hiernamaals aantreffen. De idee van een 'bestaan' na de dood werd in het Oude Testament in het midden gelaten. Wel bevat het Oude Testament de eerste aanzetten tot het geloof in de opstanding der doden. De eerste aanzet hiertoe werd gegeven door het visioen van Ezechiël over de 'opstanding' van het volk Israël uit de Babylonische ballingschap. Hij 'zag' een dal vol doodsbeenderen die door God tot leven wordt gebracht (Ezechiël 37:1-14). Dit visioen symboliseert het weer tot leven komen van het volk uit de doodsituatie van de ballingschap. Het klinkt nog na in de apocalyptische passage in Jesaja 24-27 (vergelijk vooral 27:6-8).

Deze puur symbolische voorstelling is echter een eigen leven gaan leiden en heeft aanleiding gegeven tot het geloof in de opstanding van individuele gestorvenen, met name de vromen, volgens de voorstelling die we in Psalm 49 aantreffen. Ook het boek Daniël kent het geloof in de opstanding der doden. Het komt ter sprake in het kader van de verwachting van een nieuwe tijd voor het vervolgde volk, waarbij niet alleen de rechtvaardigen, maar ook de goddelozen zullen opstaan uit de dood (Daniël 12:2). In het Nieuwe Testament wordt de opstanding der doden in verband gebracht met het aanbreken van het rijk Gods, waarin de opstanding van Jezus een centrale plaats ging innemen. De idee van de wederopstanding van het eigen lichaam, bij het aanbreken van het rijk van God bij de 'wederkomst' van Jezus, is een gedachte die met name door Paulus nader is uitgewerkt. Op zijn voorstelling van de 'wederkomst' van Jezus kom ik in hoofdstuk 8 terug.